

coetáneos, y con un motivo central: la música simbolizada por los instrumentos, que en un cuadro sí y en otro también, constituyen un precioso museo para conocer aquel mundo y aventurar cómo podrían sonar entonces las notas arrebatadas a una cítara o a un virginal, dos de los instrumentos en los que se detiene el autor.

En cuanto al subtítulo del libro, señalo que si bien las referencias a Vermeer son ineludibles tratándose de pintura, los guiños a Spinoza con los que nos regala Ramón Andrés son aderezos que no añaden nada esencial a esta costura ensayística. El oficio de pulidor de lentes del filósofo judío se convierte en telón de fondo para un gran despliegue de conocimientos por parte del musicólogo en torno a la óptica (incluidas las ilusiones, anamorfosis y la perspectiva) y otros avances científicos. De vez en vez, el nombre de Spinoza reaparece a través de algunos datos biográficos o ciertos tópicos sabidos acerca de la geometría, la razón, la alegría o la unidad, y en cuya lectura resuena Deleuze. En cualquier caso, se agradece esta complicidad spinoziana, fruto de la admiración –confesada por el mismo Andrés en algunas entrevistas– hacia el ideal de vida equilibrada que encarna Spinoza, “la de un espectador ecuánime”. Y refleja asimismo la vigencia del filósofo holandés y cómo su nombre –“maldito” en el pasado– resulta atractivo para el mundo editorial actual.

Considero que uno de los capítulos más logrados de esta obra es el titulado “La entrada en el taller”, donde la unidad armónica se hace audible. Y también nos entretiene el repaso a las vidas azarosas de algunos pintores holandeses a través de un paseo rotulado “Un museo musical”. Pero quizás sea éste un libro más leibniziano (también Leibniz se halla presente) que spinoziano, por su variedad y la dificultad añadida de ensambalar tal caudal de informaciones. Incluso el propio autor busca un acuerdo apacible entre contrarios, mediado por la sonoridad contrapuntística e innovadora de un músico holandés extraordinario, Jan Pieterszoon Sweelinck, precursor de Bach y artífice de una música sólida y bien trabada, “de orden geométrico” y en “búsqueda de inmanencia, meditación”, en palabras de Andrés: “Apasiona observar cómo aquel hombre discreto y afable, reacio a los viajes y a las solemnidades, pudo formular la música, aunque de manera incipiente, como un fluir de contrarios y metáfora de lo múltiple, como unidad y, a la vez,

desintegración, una visión con la que hubieran estado de acuerdo Spinoza y Leibniz, que vinieron muy poco después” (p. 232).

En suma, lo más destacado de este ensayo es que rezuma una curiosidad insaciable (prueba generosa constituye el apéndice final con una esmerada bibliografía comentada), y transmite amor por la música. Sonidos, estampas, datos mil son los que habitan estas páginas, pero especialmente nos queda la sensación de una lectura placida en medio de una habitación de suelo geométrico, apenas iluminada por la luz nórdica que se filtra a través del ventanal, mientras nuestra mirada asiste al devanar de ideas en un espacio silencioso.

Pilar BENITO

BROCHARD, Victor: *Études de Philosophie Ancienne et Moderne. Le Dieu de Spinoza*, Paris, Ed. Manucius, 2013, 99 p.

El volumen contiene dos trabajos sobre Spinoza publicados en 1912 como capítulos 4 y 5 de los *Études de Philosophie Ancienne et Moderne*. Uno de los escritos trata sobre la eternidad de las almas en la filosofía de Spinoza, el otro reflexiona sobre la inspiración judía del Dios de Spinoza. Ambos documentos tienen un denominador común: la relación de la filosofía de Spinoza con la antigua tradición judía que se remonta hasta Filón de Alejandría y Plotino.

“L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza” (pp. 77-99) es una consideración de la proposición 23 de *Ética* V que afecta a la doctrina de la eternidad de las almas. ¿Cómo pensar esta tesis? Victor Brochard se separa de quienes han querido ver en ella una suerte de eternidad impersonal al modo del entendimiento agente aristotélico, y a la vez se aleja de quienes la piensan en términos de pura posibilidad. La interpretación del autor se apoya en una concepción individual y personal de la eternidad. Los argumentos son diversos: nociones como beatitud, salvación y gloria implican su aplicación a un modo de ser individual y consciente. Además hay que añadir el significado individual de la idea de perfección; el auxilio definitivo viene proporcionado por la misteriosa fórmula: “Sentimur experimurque nos aeternos esse” (E V 23 esc.). Todo este conjunto de tesis sustenta su

concepción de la eternidad del alma como experiencia de eternidad individual y consciente.

La experiencia de eternidad de la quinta parte de la *Ética* no tiene que ver con la conciencia empírica, sino con el tercer género de conocimiento que da acceso cognitivo a la idea o esencia particular afirmativa. Esta es una parte del entendimiento divino que acuerda con otras y, a la vez, es la idea del cuerpo humano existente en acto. El mundo de las esencias es para Spinoza tan real como el mundo de las existencias; pero, a diferencia de éste, no se encuentra sometido a la temporalidad pues deriva directamente de Dios. Por eso las esencias, más que ideas representativas, son pensamientos que expresan la potencia divina y constituyen así la más excelente forma de actividad.

Esta doctrina acercaría a Spinoza no sólo a la filosofía griega clásica, tal como había propuesto Hamelin en 1900, sino a la tradición alejandrina. La singularidad de la concepción spinozista sobre la eternidad del alma es notoria si se la compara con la inmortalidad impersonal de Aristóteles. Y también contrasta con la concepción platónica acerca de las almas, que ni son ideas de Dios ni están indisolublemente ligadas a un cuerpo concreto (puesto que se reencarnan). La mediación en este punto la habría proporcionado Plotino: En el capítulo 7 de la *Enéada* V y en la *Enéada* VI, capítulo 15, late una idea nueva del infinito como potencia afirmativa, totalmente desconocida para el mundo griego. Victor Brochard destaca la importancia de esta noción introducida por Plotino en la teología alejandrina.

En consecuencia, en lo referente a la eternidad de las almas, Spinoza habría recuperado un elemento de la tradición judía (Filón de Alejandría) heredada después por Jámblico y Simplicio, y transmitida por los filósofos sirios y por la escolástica árabe. En cuanto al cuerpo y a la extensión, nada debe Spinoza a esta tradición, sino —con todos los matices que se quiera— al cartesianismo. La mezcla de elementos heterogéneos no resta valor al spinozismo, sino que lo inserta en la historia de las tradiciones.

En una línea parecida de argumentación el artículo titulado “El Dios de Spinoza” (pp. 9-76), sostiene que el Dios de Spinoza es el Dios de la tradición judía: “Il paraît donc que le Dieu de Spinoza est beaucoup moins différent qu’on ne l’a cru quelquefois du Dieu de la tradition judéo-chré-

tienne” (p. 58). Para su demostración, Brochard no reduce el Dios del *Tratado teológico-político* al Dios sustancia de la *Ética*, como cabría imaginar. Su argumentación es justamente la inversa.

Spinoza en el *Tratado teológico-político* hace, entre otras cosas, teología; lo que concuerda con las preocupaciones comunes a los holandeses del siglo XVII. El Dios del TTP es un legislador que manifiesta su deseo de ser obedecido por los hombres. En consecuencia, es un Dios personal, que coincide con el de la religión judeo-cristiana. Ahora bien, se pregunta Brochard, ¿de qué forma acuerda este Dios con el Dios sustancia de la *Ética*? Cuatro tesis spinozistas podrían poner en riesgo esta concordancia: 1. Dios como sustancia única de infinitos atributos infinitos; 2. El entendimiento y voluntad divinos nada tienen que ver con los del hombre; 3. La extensión es atributo de Dios; 4. En Dios hay libertad necesaria, aunque no existe el libre arbitrio. Victor Brochard conjura el peligro mostrando que son precisamente estas cuatro tesis las que aproximan el Dios de Spinoza al Dios judío: potencia única e infinita, este ser es individualidad y conciencia, y también es extensión (aunque no extensión visible). Además es un Dios libre, con una voluntad necesaria y no indiferente. Todo lo cual justifica su inspiración en la tradición judeo-cristiana. Victor Brochard no tiene dudas: “Le spinozisme est un monothéisme immodéré” (p. 61). Pero si esto es así, entonces la tesis del panteísmo de Spinoza que dominaba entre sus intérpretes a lo largo del siglo XIX, tiene que ser revisada. Y lo es: Brochard concede el panteísmo, pero el rasgo es releído en clave immanentista.

El autor identifica en Plotino la paternidad de un ser causa eficiente de la multiplicidad infinita de sus efectos: “Plotin paraît bien être le premier penseur qui ait introduit cette conception dans la philosophie grecque” (p. 65). Potencia infinita, energía siempre activa, el Dios de Plotino proporciona a Spinoza la conciliación de la divinidad griega con el Dios judío. Así, la concepción spinozista de la divinidad guarda innegables analogías con la tradición alejandrina que lo piensa como causa eficiente y potencia infinita. Pese a lo cual no pueden ocultarse ciertas diferencias, sobre todo en lo relativo a la extensión como un atributo divino —afirmación que alejaría a Spinoza de Plotino.

La *Ética* para Victor Brochard comienza de forma novedosa y moderna, y termina volviendo

la mirada hacia la filosofía griega: « Envisagé sous cet aspect, le spinozisme apparaît comme un édifice très ancien auquel on aurait ajouté un vestibule tout moderne » (p. 74). Así pues, aparte de la influencia estoica que resulta innegable en determinadas partes de la obra, la presencia de la tradición neoplatónica dominante a lo largo de la edad media es un hecho demostrado en la quinta parte de la *Ética*. Esta obra materializa un trabajo de conciliación entre los antiguos y los modernos, lo mismo que el *Tratado teológico-político* fue importante para armonizar fe y razón (a base de separarlas nítidamente). Pero la utilización por parte de Spinoza de materiales que ya existían, no impide que haya podido crear un sistema potente gracias a sus deducciones y a su punto de vista original (p. 76).

Brochard cierra el artículo con la siguiente afirmación: « En découvrant chez les successeurs de Plotin cette manière de concevoir Dieu, il reprenait en quelque sorte son bien où il le trouvait et restait fidèle à l'esprit de sa race. (...) mais malgré toutes les transformations et les additions, c'est une pensée juive qui est à l'âme de son système ; le Dieu de Spinoza est un Jéhovah très amélioré ».

Aunque discutible, la frase identifica y delimita con claridad una problemática que se prolongará en las décadas siguientes del siglo XX en torno a la famosa querella sobre los orígenes del Dios de Spinoza y al problema de la coherencia del spinozismo.

María Luisa DE LA CÁMARA

DE PABLOS, Raúl: *La filosofía vivida: Pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche*. Biblioteca Digital Complutense –Tesis Doctorales. Signatura: T33756, 2012, 573 p.

Esta tesis doctoral de Raúl de Pablos Escalante, dirigida por el Prof. López Molina, presenta una originalidad notable, en la medida en que no se limita a realizar una mera comparación o confrontación del pensamiento filosófico de Spinoza con el de Nietzsche, a fin de homogeneizarlos o de descalificar a uno frente al otro, sino que trata de profundizar en la comprensión de cada uno de ellos a partir del análisis del universo de problemas que constituyen el espacio teórico de sus respectivas vivencias filosóficas.

El autor define con precisión los objetivos de su trabajo. El objetivo general consiste en sacar a la luz el esfuerzo que realizan ambos autores para elaborar una visión integradora del ser humano que, por un lado, integre al hombre en el conjunto de lo real y, por otro, integre los elementos que lo constituyen, mostrando especialmente el vínculo entre alma y cuerpo. Se trata de poner de relieve lo que constituye el nexo que enlaza a estos dos pensadores, esa “tendencia general” que comparten, a saber, en palabras de Nietzsche, la de “hacer del conocimiento el afecto más potente”. Su hipótesis interpretativa se despliega en tres momentos que se corresponden con las tres partes de la obra: a) En la primera parte, “Concebir a Dios”, al hilo del comentario de las dos primeras partes de la *Ética* de Spinoza, se muestra al ser humano como una parte de la Naturaleza –esto es, un modo o afección de la sustancia (Dios) que se encuentra bajo los atributos del pensamiento y de la extensión, un cuerpo existente en acto del que la mente (alma) es su idea (o, dicho de otro, el cuerpo es el objeto –*ideatum*– de la idea *mens*); b) En la segunda parte, “Tan múltiple como entero”, se interpreta el núcleo del pensamiento de Nietzsche, la noción de “voluntad de poder” como una teoría de los afectos que extrapola la realidad dinámica de los afectos, pulsiones e instintos desde nuestra experiencia humana al resto de la naturaleza; c) En la tercera parte, “Afectar y ser afectado”, el autor expone las razones que le han llevado a unir a estos pensadores. La única manera de ser tan uno como múltiple (Spinoza) y de ser tan múltiple como entero (Nietzsche) es afectando y siendo afectado, que es el modo en que lo múltiple se pone en conexión, produciendo el (o un) todo (*das –oder ein– Ganze*). Como conclusión de este desarrollo, pueden servir estas palabras de R. de Pablos: “Spinoza y Nietzsche comparten el mismo horizonte filosófico de integridad, en su triple vertiente de defensa de la plenitud de lo real, del no-reduccionismo entre las interacciones de ser-mente y de ser-cuerpo y del rescate de parcelas afectivas y vivenciales en cualquier conocimiento que se pretenda como tal; sobre todo, porque el conocimiento de las cosas está radicalmente orientado hacia la potenciación de lo que puede llegar a ser un humano” (p. 526).

Spinoza y Nietzsche se revelan como dos piezas clave en la defensa de una experiencia cognitiva